GIOVANNI CESCA

Professore di Filosofia nel R. Liceo di Acireale

LA METEMPIRICA

MILANO-TORINO

Fratelli DUMOLARD Editori

1885.

1. — Mentre da prima la Metafisica era la scienza somma che trattava della sostanza recondita e dell'essenza ultima delle cose, essa venne ora ristretta dalla filosofia scientifica entro ai limiti dell'esperienza, e venne quindi ridotta ad una connessione ultima e somma dei risultati scientifici; sicchè essa non potè più pretendere di dare una spiegazione dei misteri dell'universo e di penetrare nelle regioni inaccessibili dell'inconoscibile. Malgrado però questa riduzione della Metafisica a scienza, non si poteva togliere la tendenza dell'uomo di passare il campo del conoscibile e di spiegare questo col mezzo di un assoluto inconoscibile; sicchè al di là della Metafisica empirica si dovette porre la Metempirica, la quale cerca di conoscere ciò che sta al di là dell'esperienza possibile e di compiere la realtà con un mondo ideale, che contiene le ragioni del reale. A questa parte della speculazione è còmpito nostro di volgerci per vedere qual valore possiamo ascriverle: prima però di far ciò è necessario che conosciamo su quali fondamenta si basa, giacchè il di lei valore sarà diverso secondo che si baserà su una tendenza della ragione o su una del sentimento.

La dottrina, che basa la Metempirica su una tendenza naturale della ragione teoretica, fu sostenuta per primo dal Kant, il quale, malgrado i suoi principii gnoseologici e malgrado la critica della cosmologia, psicologia e teologia razionale, sostiene che vi è nell'uomo una tendenza naturale della ragione, la quale lo spinge a finire la catena delle condizioni (1), ed a

(1) Kant, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, nella « Kirchmann's Philosophische Bibliotek » Vol. 22°, § 57, pag. 116.

porre le idee trascendentali come problemi per riuscire al completo compimento delle serie, il qual compimento non può essere contenuto nel mondo sensibile (1). Difatti il principio della ragione sta nel cercare l'incondizionato nella cognizione condizionata della mente; il che essa fa coll'idea trascendentale, la quale va sempre alla totalità assoluta nella sintesi delle condizioni e non finisce che nell'assolutamente incondizionato (2). Le idee però non hanno che un uso regolativo; servono cioè a dirigere la mente ad uno scopo, in riguardo al quale le linee di direzione di tutte le di lei regole convergono in un punto, il quale non può essere che un'idea e non serve che a darle maggior unità (3). Questa unità sistematica serve alla ragione soggettivamente come massima per estendersi oltre ogni possibile cognizione empirica degli oggetti; essa poi la oggettiva in un'idea, la quale non è qualche cosa di reale in sè, ma può esser posta problematicamente per fondare l'unità sistematica (4). E in vero le idee sono concetti della ragione, che non possono esser dati in alcuna esperienza: e le questioni che la ragione si pone riguardo a loro non possono essere sciolte col mezzo di oggetti ma soltanto per mezzo di massime, le quali non sono altro che principii, che servono a portare a chiarezza, compitezza ed unità sintetica il nostro uso della mente, e valgono soltanto per il tutto dell'esperienza (5).

Da ciò sembrerebbe che il Kant, fedele ai suoi principii, ammettesse soltanto un valore soggettivo delle idee, tanto più che altrove egli dice che esse non riescono punto ad estendere la nostra cognizione teoretica (6), e che di esse non si può dare nessuna dimostrazione teoretica, neppure una del minimo grado di verità (7): ma invece, dimenticando tutto quanto ha detto, ascrive poi una realtà oggettiva alle idee, non però nel nostro mondo, ma nel mondo dei noumeni. Difatti, avendo la cognizione, egli dice, dei confini e non dei limiti, la nostra ragione vede sem-

---

(1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* nella « Kirchm. Phil. Bibl. », vol. II, pag. 300.

(2) Ib., pag. 312.

(3) Ib., pag. 512.

(4) Ib., pag. 536-7.

(5) KANT, *Prolegomena*, § 56, pag. 111-112.

(6) KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, nella « Kirchm. Phil. Bibl. », vol. IX Einl., pag. 11.

(7) Ib., § 90, pag. 359.

pre intorno a sè uno spazio per la cognizione della cosa in sè, malgrado essa non possa formarsi un concetto di questa e sia limitata soltanto ai fenomeni (1). Dobbiamo perciò pensare un essere immateriale, un mondo noumenico ed un essere sommo; e di questi non possiamo determinare cosa sieno, ma soltanto possiamo esprimere la connessione loro col mondo sensibile per mezzo di concetti che esprimono il di lui rapporto a questo mondo (2). Non essendo nei fenomeni nulla di fondato in sè ma sempre tutto condizionato, noi siamo costretti a riguardare un oggetto intelligibile in cui questa accidentalità cessa, e dobbiamo farci un concetto di esso e trarre poi da questo il concetto di tutte le cose (3); sicchè, non solo possiamo, ma dobbiamo supporre che esista qualche cosa di distinto dal mondo, la quale contenga la ragione dell'ordine e della connessione di questo secondo una regola generale, e che vi sia un creatore del mondo, saggio, onnipotente e dotato di un'infinita perfezione (4).

2. — Esaminiamo ora le due affermazioni del Kant: 1ª che la ragione sia la facoltà di ricercare l'incondizionato, e 2ª che noi dobbiamo affermare l'esistenza di un essere sommo incondizionato. Nel sostenere la prima opinione, il Kant non fa altro che seguire gli insegnamenti della filosofia dogmatica, la quale dopo Aristotele pose come facoltà somma e peculiare all'uomo la ragione, la quale è quella che ci dà la conoscenza delle verità necessarie ed eterne (5). Seguendo questa dottrina, il Kant pone la ragione come la somma facoltà psichica, che ricerca l'incondizionato per finire così la serie delle condizioni e per riuscire ad un'unità sistematica.

Vediamo se è così. La ragione non è altro che la funzione di ragionare, ed il ragionamento consiste nella classificazione dei rapporti, nel pensare cioè che un rapporto è simile o dissimile a certi altri: o meglio è lo stabilimento indiretto di un rapporto definito tra due rapporti definiti (6). Per mezzo della

---

(1) KANT, *Prolegomena*, § 57, pag. 115.
(2) Ib., § 57, pag. 118.
(3) KANT, *Kritik d. r. V.*, pag. 458.
(4) Ib., pag. 547-549.
(5) ARISTOTELIS, *Ethica Nichomachea*. Lipsiæ, 1876, l. VI, cap. VI, p. 121; LEIBNITZ, *Monadologie*, § 29; WOLLF, *Psychologia empirica*, §§ 275 e 483.
(6) SPENCER, *Principes de Psychologie* (trad. franç.). Paris, 1874, p. VI, cap. VIII, § 309, vol. II, pag. 115-117.

ragione noi otteniamo l'inferenza mediata, cioè il sillogismo, che è quella connessione di pensieri, per mezzo della quale da dati giudizi ne ricaviamo di nuovi; esso non è però essenzialmente differente dal giudizio, ma non è che un'estensione del processo di questo (1), sicchè giudizio e sillogismo non sono separati tra loro ma soltanto distinti indeterminatamente (2). Essendo tali i prodotti della funzione della ragione, non vi potrà essere quell'opposizione che pone il Kant tra mente e ragione, ma ambedue saranno funzioni conoscitive dello stesso valore, tanto più che esse spesso si uniscono e fondono insieme, cosicchè, come ben dice l'Herbart, la mente ha della ragione e la ragione ha della mente (3).

Visto cos'è la ragione, noi possiamo ora riconoscere se essa si possa ammettere come la facoltà di ricercare l'incondizionato. Il Kant dice che noi dobbiamo nel sillogismo cercare la condizione di ogni premessa maggiore che serve di condizione alla conclusione, sicchè il principio della ragione sarà quello di cercare l'incondizionato nella cognizione condizionata della mente per fissare l'unità di essa (4). Che si debba andar avanti nel cercare le condizioni delle condizioni, e che si debba fermarsi poi ad una condizione, perchè non si può procedere fino all'infinito, questo è un fatto; sicchè si deve ammettere come una tendenza naturale della ragione quella di cercare la condizione ultima, ma questa non può essere una incondizionata. Difatti, in seguito alla legge fondamentale dell'intelligenza noi non possiamo pensare una cosa che come simile o differente ad un'altra e come in relazione con questa; per cui tutto ciò che non implica un'assimilazione, distinzione e condizione è per noi inconoscibile, e tale sarà quindi anche la condizione incondizionata. Perciò, benchè noi siamo spinti sempre avanti nella ricerca delle condizioni, noi non possiamo porre come condizione ultima una incondizionata, giacchè una tale non la possiamo nè comprendere nè conoscere, sicchè essa, lungi dell'essere il prodotto della ragione che dà unità sistematica alla nostra cognizione, non è che una concezione simbolica illusoria

---

(1) Wundt, *Logik*. Leipzig, 1880-3, vol. I, pag. 270.

(2) Volkmann, *Lehrbuch der Psychologie*. Göthen, 1875, vol. II, § 125, pag. 280.

(3) Herbart, *Psychologie als Wissenschaft,* nelle « Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, ». Leipzig, 1850, vol. VI, pag. 57-58.

(4) Kant, *Kritik d. r. V.*, pag. 510.

che non ha alcun valore conoscitivo. La ragione quindi non può pervenire all'assolutamente incondizionato, ma per dare unità alla cognizione deve fermarsi ad una condizione che non si può più ridurre e da cui invece si può facilmente dedurre ogni cosa, e deve porre questa come ultima; nel far la qual cosa può soddisfare al bisogno di unità e può riuscire ad un principio conoscibile.

Che lo spirito umano debba fermarsi nelle sue spiegazioni ad un punto concepibile e non possa andar a cercare nell'inconoscibile la sua condizione incondizionata, si vede anche dal fatto che la serie delle condizioni è infinita soltanto in un senso negativo e soggettivo: è cioè una non finita in seguito al fatto che il pensiero manca d'una ragione qualunque per limitare i concetti di grandezza, potendo sempre pensarne una maggiore di quella data, sicchè la serie delle condizioni non è in sè infinita. Perciò lo spirito umano si può fermare ad una data condizione e porre questa come ultima, malgrado che il pensiero debba sempre pensare una serie infinita di condizioni, e quindi può fermarsi ad una condizione concepibile e non deve porre come ultimo anello della serie un incondizionato, giacchè questo, oltre ad essere una cosa inconcepibile, urta pure contro la possibilità di pensare altre condizioni; sicchè quando in ogni caso si deve rompere la serie infinita, si dovrà fermarsi ad una condizione conoscibile piuttosto che ad un incondizionato inconoscibile.

Non potendo la ragione pervenire all'assolutamente incondizionato, perchè inconoscibile ed incomprensibile, cade da sè la seconda affermazione del Kant sull'esistenza di una causa ultima creatrice. Anche questa è posta contro i suoi principii gnoseologici, giacchè egli dice che tutte le conclusioni che vanno al di là del campo dell'esperienza possibile sono illusorie e senza fondamento (1), e che le idee hanno un uso regolativo (2) e servono soltanto come massime (3), non essendo esse qualche cosa di reale in sè, ma potendo soltanto esser poste problematicamente per fondare l'unità sistematica (4). Perciò quella idea trascendentale di una causa incondizionata del mondo, di un creatore saggio, onnipotente ed infinitamente

(1) Kant, *K. d. r. V.*, pag. 512.
(2) Ib., pag. 536.
(3) Ib., pag. 537.
(4) Kant, *Prolegomena*, § 57, pag. 115.

perfetto, neppure per il Kant potrebbe avere una realtà oggettiva, ma anche per lui dovrebbe essere un semplice prodotto soggettivo; egli invece, per conciliare la ragione teoretica colla pratica, crede che si debba porre l'esistenza di questa causa incondizionata in seguito al fatto che la nostra cognizione ha dei confini e non dei limiti, per cui dobbiamo ammettere al di là del mondo dei fenomeni un mondo della cosa in sè (1). La cosa in sè però, la cui esistenza dobbiamo ammettere per spiegare la conoscenza, non è altro che il fattore oggettivo di questa: è cioè quella parte di essa che non può venir spiegata come produzione del nostro spirito, per cui non si può confondere colla sostanza o causa ultima, coll'assolutamente incondizionato, o coll'inconoscibile, dai quali essenzialmente differisce. Perciò, dalla esistenza della cosa in sè non può il Kant passare a quella della causa noumenica, tanto più che ciò fa contro i suoi principii, giacchè egli ammette soltanto un valore fenomenico della causa, la quale non si può applicare alle cose in sè; sicchè la sua ammissione è del tutto priva di valore.

Da ciò si vede come la dottrina del Kant sia insostenibile; di fatti non vi è una tendenza della ragione teoretica a chiudere la serie delle condizioni con un incondizionato, giacchè questo è soltanto supposto come relativamente tale, e perchè l'assolutamente incondizionato è inconcepibile; di più la esistenza di una causa ultima creatrice è inammissibile in seguito agli stessi risultati gnoseologici della critica kantiana, sicchè noi non possiamo nè porre un incondizionato, nè porre come tale la causa ultima creatrice del mondo.

3. — Questa dottrina del Kant fu in molta parte seguìta in questi ultimi anni dallo Spencer, dal Wernike e da Max Müller. Lo Spencer, dopo aver dimostrato deduttivamente ed induttivamente che noi non possiamo passare i limiti del relativo, sostiene che noi possiamo credere a qualche cosa al di là di questo, perchè al di là della coscienza definita ve n'è una indefinita, e perchè col dire che non possiamo conoscere l'assoluto affermiamo che ve ne esiste uno; sicchè la dimostrazione dell'impossibilità d'una rappresentazione definita

(1) Vedi su ciò il mio: *Realismo contemporaneo della teoria della conoscenza in Germania ed Inghilterra*, (Verona-Padova, 1883), specialmente a pag. 191-193.

dell'assoluto ne suppone inevitabilmente una indefinita (1). A questa rappresentazione vaga ma positiva di ciò che passa la coscienza siamo condotti, egli dice, dalle condizioni necessarie del pensiero, perchè le antinomie del pensiero sono concepite come dei correlativi che si suppongono a vicenda, e perchè la coscienza non contiene soli limiti e condizioni, ma anche cose limitate e condizionate che restano nella coscienza, anche quando sieno distrutte le qualità definite e limitate, e rimangono quale elemento positivo del pensiero; e questa verità appare ancor più chiara quando si osservi che la nostra concezione del relativo sparisce, se quella dell'assoluto non è che una pura negazione (2). Noi abbiamo quindi una coscienza dell'informe e dell'illimitato, e questa è possibile perchè è il prodotto di molti atti mentali, nei quali vi è sempre un elemento che persiste e che deve perciò esser sempre percepito distinto dalle sue condizioni cui è sempre unito (3); sicchè la concezione dell'incondizionato è la sostanza pura del pensiero e la base della nostra intelligenza, per cui di essa non possiamo disfarci (4), e questa ci conduce alla conclusione che vi è una potenza inconoscibile, manifestazione della quale sono i fenomeni.

Esaminiamo ora questa dottrina. Lo Spencer afferma che la concezione che abbiamo dell'assoluto è una positiva, ma non può vincere altrimenti gli argomenti dell'Hamilton e del Mansel, i quali sostengono la concezione negativa, se non col ricorrere ad un oscuro sentimento mistico, di cui non possiamo saper nulla, perchè il parlare d'una coscienza vaga ed indefinita si è unire parole senza senso, essendo la caratteristica di ogni stato di coscienza quella di esso definito e determinato. Se poi anche esistesse questa oscura facoltà dello spirito di cogliere positivamente l'assoluto, lo Spencer non farebbe che cadere in flagrante contraddizione di porre l'assoluto come dato nella coscienza e nello stesso tempo come trascendente la stessa; poichè, se è ammesso come dato nella coscienza e quindi nell'esperienza, dobbiamo concludere che è conoscibile, il che è assurdo di una cosa che passa la coscienza. Allo stesso

(1) Spencer, *First principles*. London, 1870, p. I, cap. IV; § 26, pagine 88-89.

(2) Ib., § 26, pag. 90-91.

(3) Ib., pag. 95.

(4) Ib., pag. 96.

risultato perveniamo, se esaminiamo la prova che egli trae dall'osservazione del pensiero, giacchè egli ha ragione di dire che vi deve essere un elemento che persiste nella coscienza e che viene posto in relazione; ma questo elemento non lo possiamo mai avere nella coscienza staccato dalla sua relazione, perchè ogni stato di coscienza deve esser condizionato e posto in relazione; e così noi non potremo mai avere una coscienza diretta e positiva, ma soltanto una astratta e negativa di quell'elemento. L' assoluto quindi non può essere nè un elemento nè un oggetto del pensiero, per cui non potrà esser conosciuto che come relativo e negativo, giacchè l' unica cosa che noi possiamo conoscere è il condizionale; sicchè dovremo dire che il tentativo dello Spencer, di provare una concezione positiva dell'assoluto, non potè riuscire a nulla, essendo l'assoluto qualche cosa di inconcepibile per noi (1).

4. — Il Wernicke fece rivivere alcuni argomenti kantiani, e disse che per mezzo della legge di causalità apprendiamo a conoscere i limiti della nostra cognizione, e dal fatto che ci sono i limiti concludiamo che al di là di essi si trova una qualche cosa sconosciuta, che si deve concepire come causa ultima dei fenomeni (2); cosicchè il principio della relatività fonda la nostra credenza in un assoluto (3), causa inconoscibile di tutto il conoscibile, alla cui esistenza dobbiamo credere, malgrado non siamo in grado di saper nulla della sua essenza per mezzo dell'esperienza (4). Questa conclusione è però erronea, giacchè il dire che la nostra cognizione ha un limite non implica che vi sia qualche cosa al di là di quel limite, ma implica invece che tutto ciò che noi pretendiamo di dire su quello al di là non è una cognizione, ma un prodotto della nostra fantasia. È vero che noi dobbiamo ammettere l'esistenza di una cosa in sè al di là del fenomeno, ma questa non si può

---

(1) Vedi su ciò il mio: *Evoluzionismo di Erberto Spencer* (Verona-Padova 1883) pag. 41-49, come pure gli articoli dell'Ardigò, *L'Inconoscibile di E. Spencer,* nella « Rassegna critica di opere filosofiche, ecc. », 1883, e di Morselli, *I concetti ultimi della Religione e della Scienza*, nella « Riv. di filosofia scientifica », vol. III, 1884.

(2) Wernicke, *Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal.* Berlin, 1880, pag. 63.

(3) Ib., pag. 66.

(4) Ib., pag. 106.

confondere coll' assoluto inconoscibile, sicchè la posizione di questo non è giustificata, come non è neppur giustificata l'assimilazione di esso colla causa ultima dei fenomeni, perchè una *causa sui* è una *contradictio in adiecto*, e perchè non vi è alcuna ragione di porre quell' assoluto come creatore dei fenomeni.

La stessa dottrina in forma alquanto differente è svolta da Max Müller. Egli dice che accanto alle due funzioni della coscienza, sensibilità e mente, ve n'è una terza, la quale serve alla comprensione dell' infinito (1); sicchè questo, lungi dall'essere un' astrazione negativa e posteriore, è contenuto invece nelle manifestazioni primitive della nostra percezione sensibile (2). Ogni percezione finita è quindi accompagnata dal sentimento di un infinito (3), giacchè la coscienza dei limiti della nostra percettibilità ci dà la certezza di un mondo al di là (4), perchè il finito per sè stesso è incomprensibile senza l' infinito, come questo senza quello (5). Con ciò il M. Müller sostiene che noi cogliamo immediatamente l' infinito nelle percezioni finite; ma ciò però è ben lungi dall'esser vero, giacchè l'infinito non può essere considerato che quale una negazione del finito, come si vede dal fatto che noi attribuiamo l' infinità a tutto ciò, nel determinare la cui grandezza non possiamo fermarci; sicchè non è vero che l'infinito sia contenuto nelle percezioni finite, ma, come mostrò l'Hamilton, non è che una concezione negativa posteriore (6). Di più l' infinito, come il finito, sono attributi che debbono spettare a qualche soggetto, e quindi non si può parlare di un infinito in sè: fosse poi anche questo, non si potrebbe mai comprendere come tale, giacchè noi non possiamo conoscere che il relativo ed il finito, e non esiste nessuna facoltà dello spirito che ci permetta di cogliere ciò che non può mai essere pensato da noi. Inoltre, non è vero che finito ed infinito sieno termini implicantisi a vicenda, e quindi sieno incomprensibili l'uno senza l'altro; giacchè, come

(1) Max Müller, *Vorlesungen über die Ursprung und die Entwickelung der Religion*, (trad. ted.), Strassburg, 1880, pag. 29.

(2) Ib., pag. 41.

(3) Ib., pag. 50.

(4) Ib., pag. 206.

(5) Ib., pag. 254.

(6) Hamilton, *Fragments de philosophie* (trad. franç.). Paris, 1840, pag. 18-19.

ben dice l'Hamilton, essi si implicano soltanto come affermanti e neganti la stessa cosa (1), ma non come inconcepibili l'uno senza l'altro, sicchè il finito è comprensibile senza relazione coll'infinito, e solo questo invece, essendo la negazione di quello, non è concepibile senza di esso.

Da ciò si vede come la pretesa della metempirica, di passare al di là del mondo fenomenico e di cogliere la causa ultima incondizionata, non si basi sopra una disposizione naturale della ragione teoretica, giacchè questa non si può isolare dalla mente, la quale è sempre chiusa nel nostro mondo fenomenico e non può in nessun modo concepire quella causa assoluta; di guisa che non vi è nessun motivo teoretico, che spinga l'uomo a penetrare nel mondo noumenico.

5. — Della insostenibilità della dottrina, che pone nella ragione teoretica le basi della metempirica, era consapevole lo stesso Kant, il quale dice che la realtà di un Dio è sufficiente soltanto per l'uso pratico della nostra ragione (2) e che i postulati necessari della ragione pratica sono soltanto oggetto di fede morale (3); sicchè egli si volge poi a dimostrare che l'esistenza della morale implica quella delle idee trascendentali e che non vi può essere morale senza metempirica.

Egli scrive difatti che l'idea è la condizione indispensabile dell'uso pratico della ragione (4) e che le disposizioni naturali della metafisica sono poste nel nostro animo, perchè, se i principî pratici non trovassero qualche cosa al di là dell'esperienza per le loro aspirazioni e speranze, non potrebbero estendersi a quell'universalità, di cui ha bisogno la ragione in intento morale (5). In seguito a ciò egli, basandosi sulla ragione pratica, mostra che la libertà è la condizione della legge morale, e che le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima sono condizioni necessarie dell'oggetto necessario di una volontà determinata da questa legge (6). Cosicchè i postulati della ragion pratica sono tre: immortalità, libertà ed esistenza di Dio; il primo proviene dalla

(1) Hamilton, Ib., pag. 39.

(2) Kant, *Kritik der Urtheilskraft,* pag. 346.

(3) Ib., pag. 362-363.

(4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pag. 313.

(5) Kant, *Prolegomena*, § 60, pag. 127.

(6) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* nella « Kirchm. Phil. Bibl. ». Vol. VII, pag. 2.

condizione pratica necessaria della commisurazione della durata alla compitezza della legge morale, il secondo dalla supposizione praticamente necessaria dell'indipendenza dal mondo sensibile e da quella della determinazione della propria facoltà secondo le leggi di un mondo intelligibile, il terzo dalla necessità della condizione di un tal mondo per il sommo bene (1).

Di questi tre postulati l'unico che per il Kant sia condizione della legge morale è la libertà; gli altri due sono soltanto condizioni per raggiungere il sommo bene, giacchè questo non si può raggiungere che in un'esistenza infinita, per cui l'anima deve essere immortale (2), e giacchè la concordanza esatta tra felicità e moralità si ottiene soltanto se vi è una causa della natura diversa della natura, cioè se vi è Dio; e ciò perchè la felicità si basa sulla connessione della natura con tutto il fine dell'uomo e colla determinazione della volontà, mentre la legge morale richiede l'indipendenza dalle determinazioni della natura: sicchè, se felicità e moralità devono coincidere, vi deve essere una causa del mondo diversa dalla natura.

Questi due concetti si basano quindi sul concetto di sommo bene, il cui valore dobbiamo esaminare per vedere quello dei postulati. La dottrina del sommo bene è una delle maggiori contraddizioni che contenga la morale Kantiana, perchè, mentre la caratteristica di questa sta nell'avere a base un principio formale, qui invece a questo si dà un contenuto materiale. A ciò fu spinto il Kant, secondo il Cohen, dalla sua tendenza di conciliare morale e religione (3), e dall'influenza dell'ottimismo allora generalmente dominante (4), mentre, secondo il Cantoni, vi fu spinto dalla necessità di uscire dal suo formalismo, essendosi accorto che ad una legge formale non si può mai dare un carattere imperativo, e che un'etica formale o è del tutto sterile ed arbitraria, o deve per forza smentire sè stessa accordandosi colla felicità (5). Di queste due opinioni la migliore è quella del Cohen, giacchè è possibile che un autore introduca nella sua dottrina un concetto contrastante cogli altri per conciliare una sua teoria coll'altra, ma non è possibile che alla fine dell'opera si accorga della nullità del suo principio fondamentale

(1) Kant, Ib., pag. 160.
(2) Ib., pag. 147.
(3) Cohen, *Kant's Begründung der Ethik.* Berlin, 1877, pag. 320.
(4) Ib., pag. 313 e 326.
(5) Cantoni, *Emanuele Kant.* Milano, 1879-84. Vol. II, pag. 264-5.

e non lo tolga, ma invece lo mantenga e vi aggiunga soltanto un altro principio contrario. Del resto, qualunque sia la genesi del concetto kantiano di sommo bene, questo è una patente contraddizione con tutto il resto della critica della ragion pratica, la quale prese per base un principio formale come solo universale e accessorio (1) e come solo basantesi sull' autonomia della volontà (2), mentre ripudiò i principî pratici materiali come empirici, soggettivi ed egoistici (3). La morale kantiana deve quindi sempre tenersi al principio formale, e non può unire a questo in nessun modo un principio materiale, essendo questo inconciliabile colla legge morale formale, sicchè colla dottrina del sommo bene non fa il Kant che cadere in continue contraddizioni. Di fatto, come ben dice il Fouillée, o la felicità è necessaria al fine assoluto, e allora perchè mi proibite di farne una parte del fine della mia volontà?; o la moralità sola è sufficiente, e allora perchè credete necessario d'aggiungervi, per volontà vostra o divina, ciò che a me proibite d'aggiungere nella mia volontà? Se la buona volontà eterna non è una volontà della felicità, ma una volontà o ragione pura, non può volere e comandare che volontà pura senza felicità; se al contrario la buona volontà è una volontà della felicità, il dovere per il dovere non offre più alcun senso (4).

La dottrina del sommo bene è quindi del tutto inammissibile, tanto più che, come ben dice il Sidgwick, se vi è un sommo bene permanente che deve essere cercato dall' uomo, questo può essere soltanto la bontà, perfezione ed eccellenza dell'esistenza umana (5), e non può perciò implicare nulla di trascendente o di noumenico, sicchè i postulati che su di lei si basano saranno privi di valore.

Il terzo postulato della libertà fu a torto chiamato così dal Kant, giacchè, come ben mostrò il Cohen, non è un postulato ma la base, il fondamento della legge morale (6). Noi non possiamo qui esaminare a lungo le questioni, se, come vogliono molti, la moralità implichi necessariamente il libero arbitrio della

(1) Kant. *Kritik der praktischen Vernunft,* pag. 30.

(2) Ib., pag. 38.

(3) Ib., pag. 22-3.

(4) Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains.* Paris, 1883, pag. 234-5.

(5) Sidgwick, *The method of Ethics.* London, 1884, pag. 111.

(6) Cohen, Op. cit., pag. 317.

volontà (1): ci basterà qui far osservare come il libero arbitrio contrasti contro la legge di causalità e sia in sè assurdo (2), e come, perchè vi sia responsabilità, basti che l'agente sia autonomo od intelligente, giacchè con ciò non dipende più dai motivi sensibili e da quelli dati nel momento, ma può sottrarsi da questi ed acquistare un' apparenza di libertà (3).

Per la moralità basta vi sia una libertà relativa, cioè indipendenza dalla passione e dall'istinto: e quindi la libertà non implica nulla di trascendentale o di noumenico, come vuole il Kant, il quale pose quel concetto contraddittorio di libertà come causalità noumenica soltanto per conciliare i risultati della ragion teoretica con quelli della pratica, e fece ciò senza ragione, imperocchè anche il libero arbitrio è sempre uno dell'uomo fenomeno e non mai delle cose in sè.

La morale quindi non implica alcuna idea trascendentale della metempirica, giacchè la libertà è una dell'uomo fenomeno e non del noumenico, e perchè i due postulati, che sono condizione del sommo bene, non si possono considerare come due postulati etici, ma soltanto come postulati religiosi, giacchè la dottrina del sommo bene fu creata per conciliare morale e religione, ed appartiene a questa e non a quella.

6. — Malgrado la non riuscita del tentativo del Kant, da molti, dal Fichte sino al Renouvier, al Liard ed al Cantoni, si è voluto sostenere, basandosi sull'etica kantiana, il primato della ragione pratica sulla teoretica e la dipendenza della sintesi metafisica dal principio morale (4). Vediamo se

---

(1) Ciò tra gli altri dicono: Oettingen, *Die Moralstatistik und ihre Bedeutung für eine christliche Socialethik*. Erlangen, 1874, pag. 744; Schurmann, *Kantian Ethics and the Ethics of Evolution*. London, 1881, pag. 76; Mamiani, nella « Filosofia delle scuole italiane », vol. XXX, pag. 124.

(2) Vedi contro il libero arbitrio: Ferri E. *La negazione del libero arbitrio e la teorica dell'imputabilità*. Firenze, 1878; Fouillée, *Liberté et Déterminisme*. Paris, 1872; e Masci, *Coscienza, Volontà e Libertà*. Lanciano, 1884.

(3) Per questa interpretazione della libertà, vedi: Schopenhauer, *Essais sur le libre arbitre* (trad. franç.). Paris, 1880, p. 72 e 80; Fouillée, Op. cit., pag. 248; Ferri E., Op. cit.; Hartmann, *Die Phœnomenologie der sittlichen Bewusstsein*, p. 484; Véron, *La Morale*. Paris, 1884, pag. 73; Guthrie M., *Spencer's Data of Ethics*. London, 1884, p. 104-6; Stephen, *The Science of Ethics*. London, 1883, pag. 281 e seguenti.

(4) Vedi: Fichte, *System der Sittenlehre*, nelle « Werke ». Vol. IV,

ciò è possibile. Il primato della ragione pratica sulla teoretica per i kantiani non può dipendere che dal fatto che l'etica ci insegna che cosa deve essere, nel far che deve passare i confini dell'esperienza (1), e dall'altro fatto che essa si basa sull'esistenza indubitabile di una legge morale e di un dovere, da cui trae l'esistenza necessaria di una causa noumenica con libertà (2). Ambedue queste ragioni però non valgono: giacchè, come mostrò lo Schopenhauer, l'errore primo del Kant sta nell'idea che egli si fa dell'etica come una scienza, che non dà le ragioni di ciò che avviene ma le leggi di ciò che dovrebbe avvenire, mentre invece il moralista si deve accontentare di spiegare e chiarire i dati dell'esperienza (3). L'etica difatti è la scienza della retta condotta degli esseri umani uniti in società, ed ha per oggetto di determinare come e perchè certi modi di condotta sono nocevoli ed altri vantaggiosi (4); sicchè essa si occupa sempre di ciò che è, e non trascende mai l'esperienza. È vero che il Kant pretende che la legge morale non deve valere soltanto per gli uomini, ma anche per tutti gli esseri ragionevoli in generale e con necessità assoluta (5); il parlare però di esseri ragionevoli al di là dell'uomo è un non senso, giacchè, come ben dice lo Schopenhauer, è come si parlasse di esseri pesanti fuori dei corpi (6): e così ne viene che la ragion pratica non può avere un'estensione maggiore della teoretica.

Egualmente non è che un' affermazione priva di ogni fondamento il dire che la legge morale ci permette di credere all'esistenza di una causa noumenica, che dalla ragion teoretica non potrebbe ammettersi, giacchè, come abbiam visto, anche se la legge morale implicasse la libertà, non implicherebbe mai una causa noumenica, e ciò tanto più che ai noumeni noi non possiamo applicare nessuna categoria.

---

p. 170-2; Renouvier, *Science de la morale.* St.-Cloud, 1869. Vol. I, pag. 92; Liard, *La Science positive et la Metaphysique.* Paris, 1883, pag. 480-2; Cantoni, Op. cit. Vol. III, pag. 435.

(1) Cohen, Op. cit., pag. 4 e 13.

(2) Kant, *Kritik d. p. V.*, pag. 66-7.

(3) Schopenhauer, *Le fondement de la morale* (trad. franç.). Paris, 1879, pag. 15.

(4) Spencer, *La morale evolutionniste* (trad. franç.). Paris, 1880, p. 48.

(5) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, nella « Kirchm. Phil. Bibl. » Vol. XXVIII, pag. 28.

(6) Schopenhauer, Op. cit., pag. 29.

Una cosa poi che la ragion teoretica dichiara un mistero non può servire di base alla morale formale ed assoluta del Kant, giacchè se la legge morale e la libertà sono un mistero per noi, il bene morale non può essere assoluto, la coscienza che ne abbiamo non può essere assoluta e la legge che ne deriva non può neppure essere assoluta; sicchè il mistero è inaccettabile come principio di una morale che deve essere assoluta, cioè autonoma, libera ed avente il suo principio in sè (1). Ammesso poi anche che la ragion pratica rendesse necessaria l'ammissione di cose che la ragion teoretica dichiara inesistenti, non si potrebbe mai dire, basandosi sulla prima, che quelle cose esistono, giacchè, come ben dice lo Schopenhauer, quando è riconosciuto che una cosa non è nè può essere, a nulla valgono tutti i postulati pratici del mondo (2).

Oltre a questi si danno ancora altri argomenti contro la pretesa supremazia della ragion pratica sulla teoretica, giacchè, come ben dice il Fouillée, la pratica non è altro che la messa in pratica di idee e di teorie; e queste sono sempre speculazioni teoretiche, e tale deve essere anche la pratica morale, la quale discende sempre da concezioni metafisiche e scientifiche, non essendo altro che la conformazione della nostra condotta a certe ipotesi sulla nostra essenza, sul nostro fine e sui nostri rapporti coll' universo (3). Da ciò si vede come non sia la ragion pratica che domini la teoretica, ma come invece questa domini quella; cosicchè la morale dovrà esser sempre in armonia coi risultati della filosofia teoretica e non potrà mai porre l'esistenza di cose dichiarate inconoscibili ed inesistenti da questa, e quindi non potrà mai servire di base alla metempirica, che pretende di penetrare l'essenza noumenica delle cose.

7. — Non essendo riusciti i tentativi di fondare la metempirica sulla ragion teoretica o sulla pratica, per mantenerla nell'ordine delle speculazioni valide si cercò di basarla sul suo preteso ufficio di intrattenere nell'uomo la fede nell'ideale (4), ma anche questo tentativo non riuscì, come apparirà chiaramente, se esaminiamo cosa è l'ideale e da che viene prodotto.

---

(1) Fouillée, *Critique des systèmes de Morale contemporains,* p. 177.
(2) Schopenhauer, Op. cit., pag. 43.
(3) Fouillée, Op. cit., pag. 81-2.
(4) Liard, Op. cit., pag. 485.

L'ideale è un prodotto della fantasia produttiva (1), ed è la rappresentazione di ciò che deve essere e che è necessario alla vita pratica, giacchè questa è uno sforzo progressivo per realizzare l'ideale (2), e poichè un essere intelligente non può far nulla senza domandare cosa vi ha di meglio a fare (3). Nel porre un ideale l'uomo non si libera del tutto dalla realtà e forma una classe di rappresentazioni di ciò che dovrebbe essere anche se non è, come vorrebbe il Liebmann; ma l'ideale è sempre qualche cosa di relativo alla realtà concreta e corrisponde alla natura e condizione degli uomini, i quali con esso cercano soltanto di migliorare le loro mutue relazioni, e non tentano mai di trascendere la realtà col postulare l'esistenza di ciò che non esiste. L'ideale rappresenta ciò che ancora non è, ma che sarà: quindi non rappresenta mai qualche cosa di assolutamente diverso della realtà attuale, ma soltanto mostra a che dovranno essere diretti gli sforzi dell'attività umana, sicchè, come ben si dice, l'ideale dell'oggi sarà la realtà del domani.

L'ideale perciò non implica alcuna metempirica, e se ciò si crede ora da molti, ciò proviene dalla supposta dipendenza della morale dalla religione, e dall'attribuire lo sfrenato egoismo e l'immoralità attuale alla mancanza di religione e di idealità. Ambedue queste opinioni sono però false. La religione invero non implica la morale, come si vede massimamente presso i popoli ariani, la religione dei quali è totalmente straniera alla morale, e presso i quali il progresso morale non provenne dall'insegnamento religioso ma dal filosofico (4); il che si osserva specialmente presso i Greci, i quali riuscirono a formarsi una morale molto perfetta e sommamente ideale in seguito agli insegnamenti degli stoici. Questa morale superiore venne presa dal cristianesimo, che fu il primo a fare della regola della vita una porzione del dogma (5), mentre invece la morale cristiana è del tutto indipendente dal dogma religioso, da cui si deve ora libe-

---

(1) Hartmann, Op. cit., pag. 138.

(2) Ib., pag. 149.

(3) Fouillée, *L'idée moderne de droit.* Paris, 1883, pag. 236.

(4) Burnouf, *La Science des religions*, nella « Revue des Deux Mondes », 15 décem. 1864. Vol. 54°, pag. 981-2. Dice molto bene il Volkmann che le ricerche etnografiche hanno messo da parte il pregiudizio che la religione fosse sorta originariamente dalla coscienza morale (*Lehrbuch der Psychologie.* Göthen, 1875, § 153, vol. II, pag. 356).

(5) Ib., pag. 982.

rare; giacchè, come ben dice l'Hartmann, i principii morali eteronomi basati sull'autorità religiosa non rappresentano alcuna moralità reale, ma sono soltanto un surrogato di essa nello stadio della minorità dell'uomo (1). La religione quindi, ben lungi dal formare la base della morale, è essa stessa basata sulla morale, non essendo essa che una morale simbolica progettata dall'uomo nell'infinito (2), il che essa fa per poter rendere maggiore e migliore la moralità delle masse in epoche di grande egoismo, giacchè essa col mezzo dell'opposizione tra la felicità presente e la futura volge parte dei sentimenti egoistici dalla parte degli altruistici e disinteressati (3).

Egualmente non si può attribuire alla sola mancanza di idealità religiosa l'immoralità del nostro secolo, la quale, come ebbe ad avvertire il Vacherot, proviene dal fatto che la scienza, la filosofia e la religione non rimpiazzano sempre la tradizione religiosa negli spiriti e nelle anime da cui si è ritirata; troppo sovente invece si fa il vuoto, un vuoto tanto più disastroso che le grosse e perverse passioni dell'anima umana si precipitano per riempirlo (4). E in vero, come osserva giustamente il Morselli, un'epoca di transizione come la nostra tra il vecchio ed il nuovo, tra l'ideale ed il positivo, non può a meno di offrire il tremendo spettacolo dell'oscurarsi del senso etico nelle menti deboli, incolte e prive di carattere, abituate fin qui nel soddisfare le loro passioni a rispettare il freno della fede (5); sicchè sarebbe illogico e antiscientifico attribuire alla irreligiosità l'immoralità attuale.

Per la conservazione dell'ideale morale non vi è bisogno quindi nè di religione, nè di metempirica, ma a ciò basta la scienza, malgrado si creda da alcuni che le scienze non hanno fornito all'umanità nessuna idea inspiratrice, nessun ideale che soddisfi ai suoi bisogni emozionali (6). Ciò però si sarebbe potuto dire soltanto nell'epoca in cui, come osserva il Comte, la specializzazione intellettuale troppo grande aveva inspirato negli scienziati una disastrosa indifferenza per il corso generale degli

---

(1) Hartmann, Op. cit., pag. 93.

(2) Fouillée, *Critique*, pag. 62.

(3) Paulhan. *La morale idéale*, nella « Revue Philosophique », volume XVII, pag. 547.

(4) Vacherot, *La Religion*. Paris, 1869, pag. 434.

(5) Morselli, *Il Suicidio*. Milano, 1879, pag. 207-8.

(6) Masci, *Il Pessimismo*. Verona-Padova, 1884, pag. 27.

affari umani (1); ma non vale per lo stato attuale della ricerca scientifica, la quale comprese i suoi risultati in una filosofia scientifica, che cerca colla costituzione di una vera scienza morale di sollevare l'idealità morale a sempre più alti orizzonti. E in vero, la morale scientifica tende a togliere lo stato poco morale dell'uomo col distoglierlo dalla libera e sregolata ricerca di ogni piacere, giacchè mostrandogli che ogni disobbidienza alle leggi naturali nelle forme fisiche e morali trascina seco inevitabilmente un castigo, che non può esser schivato col battersi il petto o con offerte di sacrifici, essa gli insegna a vigilare continuamente sugli atti suoi, e a renderli conformi, per quanto è in suo potere, alle leggi eterne ed immutabili di natura (2). Inoltre essa insegna che la morale non è fatta, ma si fa continuamente, essendo il frutto di un'evoluzione graduale dell'istinto sociale continuata per molte generazioni (3); mostra poi come essa sia una condizione necessaria dell'esistenza e del mantenimento della società (4), giacchè lo sviluppo sociale implica il morale (5), e perchè il progresso morale è una parte essenziale dello sviluppo, in virtù del quale la società diviene più vigorosa e l'individuo è legato con maggior simpatia ai suoi compagni (6), di modo che la filosofia scientifica mostra come indispensabile al progresso dell'umanità l'esistenza di un ideale morale, il quale rappresenta lo stadio di più in più superiore cui deve tendere sempre l'umanità.

L'ideale quindi, ben lungi dall'implicare una metempirica è del tutto indipendente da essa e non proviene da altro che dall'esistenza indubitabile di un progresso sociale, il quale mostrandoci l'evoluzione dell'intelligenza e della sensibilità verso

---

(1) Comte, *Cours de Philosophie positive.* Paris, 1877, vol. IV, p. 430. Su ciò nota molto bene il Fouillée che la scienza separata dalla filosofia e dalla storia non è nè virtù morale, nè portata civica, giacchè sovente abbassa invece che innalzare, fa delle macchine invece di uomini o cittadini (*Le suffrage universelle,* nella « Revue des Deux Mondes », e sept. 1884, vol. 65°, pag. 123).

(2) Mausdley, nella « Fortnigthly Rewiew », agosto 1879. Si fa, ben dice il Krafft-Ebing, alle scienze naturali l'accusa di materialismo, ma dalle loro ricerche sull'eredità proviene senza dubbio la miglior etica e la più profonda esortazione a vivere conforme alle leggi della natura, se non si vuol far soffrire gli innocenti discendenti (*Ueber Nervosität*, Graz, 1884, pag. 23).

(3) Stephen, *The Science of Ethics.* Londra, 1883, pag. 152.

(4) Ib., pag. 210.

(5) Ib., pag. 329.

(6) Ib., pag. 444.

un limite massimo, ci costringe a non fermarci alla realtà presente, ma a supporre uno stato sempre migliore dell'umanità reso possibile dalla realizzazione dell'ideale da noi formatoci; sicchè la fede nell'ideale non è altro che un risultato delle leggi della storia e della sociologia.

8. — Visto così come la Metempirica non possa basarsi nè sulla ragione teoretica, nè sulla pratica, nè sull'ideale, noi non possiamo però concludere che essa manchi di ogni base, giacchè, come ben dice il Berthelot, essa ha un altro fondamento: difatti l'uomo non può rinunciare ad ogni opinione sulla fine e sulle origini, cioè sui destini dell'individuo, dell'umanità e dell'universo; questa scienza è la prima che abbia eccitata la curiosità umana, e la ostinazione dello spirito a riprodurre questi problemi prova che sono fondati su sentimenti generali del cuore umano (1). La Metempirica deve aver quindi una base, e questa base non può stare che nel sentimento, come hanno ben riconosciuto il Lazarus ed il Lotze (2); giacchè soltanto per trovare una soddisfazione ai nostri sentimenti noi cerchiamo di passare al di là del mondo dei fenomeni e di rappresentarci una realtà assoluta che creò e governa quello. La Metempirica perciò non si può più considerare come una specie di sapere, ma diventa una specie di religione, poichè la base di ogni religione è il sentimento (3); e ciò già fece osservare lo Schopenhauer, il quale mostrò come in seguito alle differenze mentali tra gli uomini si dieno due metafisiche: una, la metafisica propriamente detta, basata in sè, l'altra, la religione, basata sulla rivelazione (4). Ambedue queste sorsero difatti in seguito a due sentimenti, i quali sono: 1° il desiderio dell'uomo di essere felice, di procurarsi cioè colla congiunzione alla divinità tutti i beni e di liberarsi da tutti i mali che lo affliggono (5);

---

(1) E. Rénan, *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris, 1876, p. 229.

(2) Lazarus, *Ideale Fragen*. Berlin, 1879, pag. 50; Lotze, *Mikrokosmus*. Leipzig, 1879-84, vol. I, pag. 273.

(3) Ciò fu dimostrato per primo dallo Schleiermacher, e fu poi riconosciuto generalmente. Vedi Pfeiderer, *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*. Leipzig, 1869, pag. 29; Hartmann, *Die Religion des Geistes*. Berlin, 1882, pag. 28-9.

(4) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1873, vol. I, pag. 180-1.

(5) Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*. II. Sammlung. Leipzig, 1877, pag. 89; St. Mill, *Ueber Religion* (trad. ted.). Berlin, 1875, pag. 87-88.

e 2° il sentimento dell'insufficienza delle sue forze in riguardo fisico, intellettuale e morale (1).

Essendo la Metempirica basata su questi sentimenti, possiamo riconoscere che essa non è un sapere, ma una fede. Difatti la fede è il tener per vero ciò che non è certo per l'esperienza o per conclusione logica (2), ed essa si distingue dal sapere e dall'opinione per la preponderanza dell'elemento soggettivo, derivando essa nelle forme più basse dai nostri affetti di inclinazione ed avversione, e nelle più alte dalle esigenze morali (3). Il Fechner invece riconosce tre motivi della fede: uno storico, quando si crede ciò che ci fa piacere e ci serve; uno pratico, quando si crede ciò che è stato creduto, ciò che ci fu detto, ed uno teoretico, quando si crede ciò che trova ragioni determinative nell'esperienza e nella ragione. Con ciò egli ammette che la fede possa basarsi anche su una tendenza conoscitiva della ragione, e dice che in seguito a questo motivo noi concludiamo, partendo dal nostro spirito, all'esistenza di uno spirito sommo reggitore del mondo (4); ciò però non è esatto, giacchè, come abbiamo visto, non vi è alcun motivo teoretico che ci possa spingere ad ammettere una causa noumenica del mondo, e perchè, anche se talvolta l'antecedente di una credenza è un'esperienza, questa non venne rettamente interpretata ma produsse un'illusione, essendosi presa l'idea soggettiva per sensazione oggettiva (5). Inoltre, se si basasse su un motivo teoretico, la fede dovrebbe sparire quando si dimostrò falsa la di lei base; invece essa permane in seguito al fatto che le emozioni sono una forza, la quale, col rendere delle idee più intense e più vive, nutre una corrispondente intensità di credenza alla realtà di quella idea (6). La fede perciò si basa sui sentimenti, e quindi la Metempirica non sarà altro che una credenza basata sul sentimento.

Essendo tale, si può vedere facilmente qual valore le si può ascrivere, esaminando il valore del sentimento. Il Jacobi pretese di trovare nel sentimento il senso per il soprasensibile,

---

(1) FECHNER, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*. Leipzig, 1863, pag. 1.

(2) DROBISCH, *Neue Darstellung der Logik*. Leipzig, 1875, § 150, p. 207.

(3) WUNDT, *Logik*. Leipzig, 1880-4, vol. I, pag. 372.

(4) FECHNER, Op. cit., pag. 150.

(5) SULLY, *Illusions*. London, 1880, pag. 81-3.

(6) Ib., pag. 102.

l'organo della sensazione razionale, il cui oggetto è il soprasensibile (1); ma questa sua opinione è priva di ogni fondamento, giacchè il sentimento non ha nulla a che fare colla conoscenza. Difatti esso non è altro che quella parte della sensazione, nella quale non siamo spinti alla relazione, al rapporto oggettivo dello stimolo, ma è il modo di reazione dell'attività appercettiva sullo stimolo esterno (2); è cioè un processo, in cui la coscienza, come espressione dell'unità della nostra vita psichica, reagisce sulle rappresentazioni che entrano in lei (3). Il sentimento perciò non riguarda il lato oggettivo dello stimolo esteriore, ma soltanto la reazione soggettiva: è un'espressione dello stato del soggetto e non una cognizione dello stimolo esterno, sicchè esso non potrà darci alcuna conoscenza nè di grado superiore nè di grado inferiore, tanto più che esso non è che disturbatore di una cognizione accurata.

Non avendo il sentimento alcun valore conoscitivo, non ne avrà alcuno neppure la Metempirica, la quale non potrà pretendere di aver provata la realtà del suo oggetto, giacchè l'esistenza di un desiderio per la perfetta razionalità nell'uomo o nel mondo, non può fornire la prova dell'esistenza del di lei oggetto (4), di guisa che essa dovrà esser cosciente di essere poesia e non verità: essa potrà cioè creare una imagine armoniosa del mondo, ma rimarrà cosciente che questa non è che un prodotto soggettivo, che non può sollevare alcuna pretesa di corrispondere alla realtà (5).

Essendo la Metempirica una costruzione soggettiva priva di ogni valore, parrebbe che essa non dovesse mantenersi più, giacchè dice il Martineau che se si dimostrasse la vita del sentimento come una vita priva di verità, noi dovremmo uscirne e spogliarci di lei (6); essa però, malgrado la di lei mancanza di valore, non può sparire così facilmente in seguito all'importanza che ha per noi il sentimento. Questo difatti, essendo l'espressione della reazione della nostra coscienza allo stimolo

(1) Jacobi, *Werke*. Leipzig, 1812-25, vol. II, pag. 59 e seg., 76 e 105.

(2) Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig, 1880, vol. I, pag. 491-2.

(3) Wundt, *Logik*. Vol. I, pag. 72.

(4) Sidgwick, *The method of Ethics,* pag. 504-5.

(5) Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*. Leipzig-Iserlohn, 1876, pag. 18 e 20-1.

(6) Martineau, *Religion in ihren Stellung zum modernen Materialismus* (trad. ted.). Berlin, 1878, pag. 6-7.

esteriore, esprime la nostra propria personalità ed è la guida di tutta la nostra vita psichica e del nostro agire, giacchè tutto ciò che facciamo, sia nel campo fisico che psichico, lo facciamo spinti da un sentimento e per soddisfarne un altro. I sentimenti sono perciò la parte originaria, che soltanto lentamente viene modificata dalla conoscenza, e sono essi quelli che governano e spingono l'uomo verso il progresso (1), per cui di essi non possiamo facilmente liberarci, ed essi sempre ci spingono a compiere il mondo della realtà con una Metempirica. All'esistenza del mondo noumenico dato da questa l'uomo da prima crede fermamente, avendo il sentimento posto in lui una credenza, che egli prende per sapere, giacchè l'imaginazione popolare, come ben osserva il Taine, mancando dell'istrumento psichico che divide e discerne il fatto dal sogno, stima la sua credenza e la sua visione tanto solida quanto la realtà (2). E in vero, l'uomo primitivo, privo di concezioni chiare ed astratte, colle idee di legge, causa e verità ancora rudimentali è dotato di grande credulità e crede con egual facilità il naturale ed il sopranaturale (3): ne avviene che ei crede all'esistenza di oggetti soprasensibili che non esistono se non nella sua imaginazione e nel suo desiderio. Questa credenza si mantiene per tradizione e non cessa neppur quando lo spirito critico mostrò l'inesistenza del di lei oggetto, giacchè essa si trova fortemente radicata nello spirito umano ed unita ai nostri più forti sentimenti egoistici, i quali non ci permettono di lasciarla da parte del tutto e ci spingono a continuare nella fede nel soprasensibile.

Ciò però non ci deve spingere ad affermare la realtà degli oggetti trascendenti, poichè di questi non si può dare una conoscenza, ma una credenza soggettiva, non una verità ma una poesia: sicchè essi non hanno alcuna realtà oggettiva, ma non sono altro che costruzioni soggettive che servono a soddisfare il nostro desiderio di esser felici col completare il mondo reale con un mondo noumenico.

9. — La Metempirica quindi non può più pretendere di avere un valore conoscitivo, non può più credere di essere una

(1) Spencer, *Classification des Sciences* (trad. franç.). Paris, 1872, p. 37-8.

(2) Taine, *Origines de la France contemporaine*. Vol. I, pag. 494, Paris, 1876.

(3) Spencer, *Principes de Psychologie*, p. VIII, cap. III, § 490, vol. II, pag. 553.

parte dello scibile, ma deve riconoscere che essa non è che un prodotto dei bisogni emozionali dell'uomo, il quale cercò colla creazione dei concetti di Dio, immortalità e libertà di ottenere quella quiete dell'animo e quella contentezza tanto a lui necessarie. Essa fu, è vero, nei primi stadii dell'umanità un surrogato delle dottrine scientifiche, giacchè cercò di spiegare l'universo col mezzo dell'azione di esseri simili agli uomini, ma ciò non lo fece per un motivo teoretico, ma soltanto per un motivo emozionale; cosicchè, anche se la Metempirica fu la concezione originaria del mondo, essa non appartenne mai al rango delle scienze, ma stette sempre unita alla poesia ed alla religione.

Che essa sia semplicemente un prodotto di bisogni emozionali imperiosi nei primi stadii del progresso sociale, si può vedere anche se esaminiamo l'origine delle di lei tre concezioni di Dio, immortalità e libertà. Che il concetto della divinità sia sorto in seguito al desiderio dell'uomo di poter rimaner vincitore nella lotta contro le forze naturali, risulta da quanto abbiamo detto sui sentimenti, che diedero origine alla Metempirica; difatti l'uomo, sostituendo alle forze naturali degli esseri sopranaturali antropomorfizzati, aventi cioè pensiero ed affetti simili ai suoi, poteva sperare di togliere la necessità delle leggi naturali e di volgere tutto in suo favore colla sottomissione e colla preghiera. E in vero, come ben dice lo Zeller, quanto più malsicuro l'uomo si sentiva nel mondo, tanto più credeva la sua vita, la sua salute, il suo possesso dipendenti dal volere degli esseri sopranaturali, tanto maggiore quindi doveva sorgere in lui il desiderio di trarre questi dalla sua; e questo fu fin dall'origine uno dei motivi principali per credere agli Dei (1). Egualmente anche la credenza nell'immortalità dell'anima si basa soltanto sul desiderio che noi abbiamo di prolungare la nostra esistenza cosciente al di là dei limiti assegnatici dalla natura, e ciò perchè in un'altra vita spera ognuno di trovare il bene che gli è stato vietato sulla terra e una consolazione ai dolori provati nella vita attuale.

Mentre queste due concezioni furono create per soddisfare al desiderio di felicità, la terza invece fu posta per uno scopo pratico di rinforzare nell'uomo rozzo la tendenza al bene. Difatti, come ben dice il Mausdley, inculcando incessantemente all'individuo la dottrina del libero arbitrio, è evidente che si aggiunge molto alla forza del motivo che gli si presenta per ben agire. Da una parte si ha il motivo di bene agire, dall'altro

(1) Zeller, Op. cit., pag. 44.

quello di agir male; ma il bene è sempre più difficile a farsi: ora, proclamandosi il libero arbitrio, noi rinforziamo il motivo favorevole al bene, mentre che proclamando la necessità noi rinforziamo evidentemente il motivo del male presso gli individui inferiori, i quali guidati dall'ignoranza seguiranno con piacere la facile discesa delle loro passioni, piuttosto che il sentiero ardito del loro ben essere. Quindi la nozione di libero arbitrio era necessaria, e lo è forse ancora, per incatenare la necessità delle passioni umane con una necessità superiore (1).

Essendo tale il valore e l'origine delle concezioni metempiriche, possiamo dire che esse sono produzioni provvisorie del nostro spirito che dovranno sparire col progresso della filosofia scientifica. Quando questa sarà riuscita a dominare interamente su tutti gli uomini ed a regolare ogni attività teoretica e pratica non ci sarà più bisogno che la Metempirica cerchi di compiere coi prodotti della fantasia e del sentimento il mondo della realtà; giacchè allora la verità scientifica, come ben dice Claudio Bernard, sarà sempre più bella delle creazioni della nostra imaginazione e delle illusioni della nostra ignoranza (2). Non ci sarà neppur bisogno allora che colla concezione di Dio e dell'immortalità si cerchi di dare la forza e la quiete dell'animo sì necessarie all'uomo, giacchè còmpito primo della scienza si è quello di aiutare l'uomo nella continua lotta per l'esistenza e di renderlo sempre migliore, dandogli i mezzi per dominare le forze naturali e per rendere più bella la vita. Anche la filosofia scientifica cerca di sollevare l'uomo da quella dipendenza che ha verso la natura e tenta di torgli quel sentimento di limitazione che l'opprime, ed a ciò riesce con un mezzo molto migliore di quello di cui si serve la religione. Essa mostra che l'uomo è soggetto alle forze naturali, ma mostra pure che l'uomo è una di queste forze, ed è una forza che diviene tanto più preponderante, quanto più egli conosce la natura e cerca d'adattarsi ad essa. Essa poi mostra come essendo l'uomo fatto esclusivamente per la società nostra, suo primo e supremo dovere sia quello di cooperare al progresso della umanità e di cercare quindi la felicità non in un mondo al di là, ma nell'agire in questo mondo secondo il nostro dovere; sicchè, se anche nel compiere questo noi non troviamo che do-

---

(1) MAUSDLEY, *Physiologie de l'esprit* (trad. franc.). Paris, 1879, p. 394.

(2) CL. BERNARD, *Le problème de la physiologie*, nella « Revue des Deux Mondes », 15 déc. 1867, vol. 72°, pag. 875.

lori, non dobbiamo cercare un compenso egoistico nel supporre una nostra felicità in un altro mondo, ma dobbiamo consolarci pensando che il nostro agire non rimarrà infruttuoso, ma servirà a spingere avanti l'umanità nella sua evoluzione. Tanto più essa ci spinge ad agire rettamente ed a compiere il dover nostro senza pensare ad una vita al di là, in quanto ci mostra come niuno dei nostri lavori vada perduto, ma come invece il frutto di essi organizzato ed ereditato dai discendenti serva a sviluppare sempre più le funzioni intellettive ed a rendere più perfetto l'uomo delle future generazioni.

La filosofia scientifica, come può soddisfare i sentimenti da cui trassero origine le concezioni religiose, non ha neppur bisogno del concetto di libertà, giacchè col mostrare le leggi e le condizioni della moralità, essa riesce, come abbiam visto, ad aumentare la tendenza altruistica dell'uomo ed a renderlo quindi sempre più morale. Il concetto di libertà, come ben dice il Mausdley, non è necessario per coloro che Confucio avrebbe descritti come saggi, per coloro che pensano alle conseguenze infinite delle loro azioni; per costoro riconoscere il dominio della legge nell'anima umana è il più possente motivo per agire e per promuovere così il migliore sviluppo possibile della loro individualità e quindi quella della loro specie, i cui interessi elevati sono per loro identici col loro benessere. A questi la dottrina del libero arbitrio fa l'impressione d'una vecchia superstizione, derivante dall'ignoranza e propizia ad allontanare malignamente gli uomini dalla riconoscenza benefica del regno universale della legge, e dalla loro solenne responsabilità sotto l'austera necessità della causalità universale (1).

Per togliere l'uomo dalla dipendenza verso la natura, per spingerlo a compiere il suo dovere e per rendergli più bella la vita, la filosofia scientifica da sola è sufficiente e non ha bisogno di nessuna Metempirica; essa può quindi esser certa che nell'avvenire, quando l'istruzione scientifica sarà penetrata nelle masse, l'umanità non avrà più bisogno di credere a concezioni trascendenti l'esperienza, e riporrà quindi la Metempirica tra quelle creazioni della propria fantasia, le quali, in principio necessarie al progresso sociale, hanno ora compiuto il loro ufficio e non possono quindi durare molto più a lungo.

---

(1) MAUSDLEY, Op. cit., l. c.